حول كتاب ابراهيم مدكور

في الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيقه

د. موسى وهبة

١ ـ مقدمة .

يقع كتاب « في الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيقه * » في / ٢١٦ / صفحة . ويقسم الى قسمين كبيرين :

القسم الاول (٣٠ صفحة) مقدمات في المنهج .

والقسم الثاني تطبيق للمنهج .

والقسم الاخير من ثلاثة فصول تدرس ما يسميه المؤلف «نظريات فلسفية» : ١ ـ نظرية السعادة ، ٢ ـ نظرية النبوة ، ٣ ـ النفس وخلودها عند ابن سينا .

وقد ختم المؤلف كتابه بخلاصة يؤكد فيها صحة منهجه وصحة تطبيقه عليه .

كما اثبت في نهاية الكتاب بعض المراجع العربية والاجنبية عارضا ومعلقا .

ولم تخل فصول الكتاب من اشارات منهجية . ذاك ان مدكور يريد لكتابه هذا ان يعتبر « نموذجا يحاكى ومنهجا يرجى تطبيقه في دراسات مشابهة ، وحلقة في سلسلة متصلة » (ص ٥)، وذلك في سياق ما يسميه « احياء التراث الاسلامي » و « ربط الفلسفة الاسلامية بمراحل التفكير الانساني » .

والاحياء والربط هذان لهما قنوات يجريان فيها ، اهمها : النشر والتحقيق وبعث اعلام الفكر الانساني من جديد ، و « اخراج فلاسفة الاسلام اخراجا جديدا على شكل مجموع Corpus يلم شتات الفلسفة الاسلامية ويضم اصولها العربية وترجماتها اللاتينية والعبرية على نحو ما صنع كبار الفلاسفة في التاريخ القديم والمتوسط » . فاذا ما فعل هكذا أمكن « سد الفراغ » واستكمال الحلقات و « تدارك النقص » (ص ٧) ، على ان كلا من هذا الجمع والتدارك والاحياء لا يتم كيفما كان . بل لا بد من منهج نسير عليه ، منهج يبدو انه جديد في راي مؤلفه على الاقل .

فما هو هذا المنهج ؟ والى اي حد يعتبر جديدا او مغايرا للمناهج التي يزمع ان يقارعها ؟.

* دار المعارف بمصر ـ طبعة ثانية ، القاهرة ، ١٩٦٨ .

٢ ـ المنهج .

يسلم مدكور بأنه « لا بد للبحث التاريخي من فروض يقوم عليها ، واهداف نظرية يصوب اليها . ليس هذا فقط بل يبدو ان البحث التاريخي يجمع وقائعه على ضوء نموذج متخيل « يبنى الماضي على اساسه » .

وانطلاقا من هذا يرفض مدكور مناهج بعض المؤرخين الذين يحولون التاريخ كله الى مجموعة فروض ليس بينها وبين الواقع من صلة . فاذا لم يكن بد من فرضية فلتكن فرضية على صلة بالواقع . ولكن مدكور نسي ان يحدد لنا الواقع الذي يريده وكأن الامور واضحة بذاتها . ولا يتكلم عن طبيعة « الصلة بالواقع » . وجل ما نفهم انه يرفض ان تكون الفرضية ذات قدسية غير مبررة بحيث تقف حجر عثرة في سبيل البحث والدراسة .

وبالتحديد يرفض مدكور الفرضية العنصرية القائمة على اعتبار الساميين قد فطروا على غريزة التوحيد والبساطة ، في مقابل فطرة النفس الآرية على التعدد والانسجام في التأليف ، وان يستخلص من هذه الدعوى العنصرية : ان العرب لم يبتكروا فلسفة ولم يفعلوا سوى ان حاكوا اليونان (ص ٥) .

ويرد مدكور اسباب هذه الدعوى الى :

١ ـ التعصب . ٢ ـ عدم ظهور علم نفس الاجناس بنتائج علمية قاطعة . ٣ ـ كون الدراسات القائمة في اساس هذه الدعوى غير كاملة بمعنى انها لم تستمد من التفكير الاسلامي نفسه اصوله ومصادره .

ومدكور اذ يبطل دعوى العنصرية ويظهر تناقضها (١) ، يقرر في موضوعته النقيض :

ـ هناك فلسفة اسلامية . ويراد : اسلامية في مشاكلها واسلامية في غاياتها ، واسلامية بما جمعه الاسلام في باقتها من اسس الحضارات ومختلف التعاليم .

هذه هي موضوعة مدكور ، او لعلها الفرضية التي يقترحها للبحث التاريخي والتي يطلب منها ان تدافع عن اهداف «نظرية» .

٢ ، ١ : تميز الفلسفة الاسلامية

ويكتمل الفرض بتبيان هذه الاهداف . فاذا كان ثمة فلسفة اسلامية فلا بد ان تمتاز عن سواها « بموضوعاتها ومسائلها ومعضلاتها ، وما قدمت لهذه وتلك من حلول » (ص ١٩) .

ويبدو ان التمييز بين الموضوعات والمسائل تمييز لفظي لا يراد به شيء . ولعل ما يراد بذلك هو المشكلات الفلسفية .

لكن الطريف في الموضوع هو ان مدكور في محاولته لاثبات هذا التميز المشكلي لا يرى سوى ان يذكر بعناية الفلسفة الاسلامية بمشكلة الواحد والمتعدد ، والصلة بين الله ومخلوقاته ، والجمع بين الوحي والعقل ، بين الدين والفلسفة . ويخلص من ذلك الى القول : ان الفلسفة الاسلامية هي فلسفة دينية روحية .

ويبدو انها تبقى مع ذلك متميزة في ذهنه .

---

(١) والحق انه لم يوفق في اظهار هذا التناقض . فدليله مثلا على بطلان دعوى « رينان » بأن الاسلام حارب العلم والفلسفة ، هو ما قرره « رينان » بالذات من تسامح المسلمين الديني الذي لا نظير له . ولم ير مدكور ان لا علاقة للتسامح الديني بالموقف من العلم والفلسفة .

ونتابع تلمسنا لهذا التميز فاذا بها « مع كونها دينية روحية لم تهمل المشكلات الفلسفية الكبرى فعرضت لنظرية الوجود عرضا موسعا وادلت برأيها في الزمان والمكان والمادة والحياة، وبحثت نظرية المعرفة بحثا مستفيضا» وفصلت القول في نظرية الفضيلة والسعادة وانتهت الى فضيلة الفضائل التي هي تأمل دائم ونظر مستمر » (ص ٢٠) .

ايكون في هذا تميزها ؟ يبدو ان لا . ولا يمكن ان يغيب عن ذهن مدكور ان الفلسفة الاسلامية هي في هذا لا تتميز عما يسميه الفلسفات الروحية الدينية . والا لما امكن فهم قوله « انها استوعبت ايضا اقسام الفلسفة المألوفة من حكمة نظرية وعملية » . وانها في ذلك «شبيهة كل الشبه بنظرة اليونان وخاصة ارسطو في تقسيمه المعروف للعلوم الفلسفية الذي حاكاه فلاسفة الاسلام وساروا عليه » (ص ٢٠) .

غير ان مدكور يضيف انه لا يمكن ان نأخذ فكرة كاملة عن التفكير الفلسفي في الاسلام اذا ما قصرنا بحثنا على ما كتبه الفلاسفة وحدهم . ففي « البحوث الكلامية والصوفية مذاهب ونظريات لا تقل دقة وعمقا عن مذهب المشائين ونظرياتهم وقد التقت وجها لوجه مع فلسفة ارسطو وكان بينهما صراع ونضال ومن هذا الصراع نشأت مميزات التفكير الاسلامي الخاصة » (ص ٢١) .

يبدو اذن ان المميزات ليست للفلسفة الاسلامية بقدر ما هي للتفكير الاسلامي ، خاصة وان مدكور يعود في ختام كتابه فيؤكد على هذا التميز ويحصره آخرا في « الجدة والابتكار » ، في « النظم والتنسيق » و « اشكال الصياغة » كما سنرى فيما بعد .

ولكننا نود ان نتوقف قليلا على امر غاية في الاهمية مر عليه مدكور دون ان يفكر فيه ، دون ان ينظر له . وهو الفرق بين التفكير والفلسفة . بين مشكلات الفلسفة واشكال طرحها . واذا كانت المشكلات الفلسفية متشابهة ، كما بدا عند مدكور بالذات ، فان الاختلاف ينحصر فقط في كيفية تناول هذه المشكلات ، في تصدر بعضها وانزواء البعض الآخر ، في حدة طرحها وفي طريقة معالجتها ردا على مشاكل عملية تطرحها الحياة الاجتماعية او ما يسميه مدكور : « البيئة »

واذا فكرنا في المسألة بهذا الشكل الا تنتفي الاهمية النظرية للتأكيد على ان ثمة فلسفة اسلامية متميزة ؟ او على الاقل الا يخرج هذا التأكيد عن سياق الفرضية التاريخية ليعود مجرد تصريح بالنوايا ؟

ويتأكد هذا الخروج اذا ما علمنا ان ما يرمي اليه مدكور ليس اظهار تعارض الفلسفة الاسلامية مع سواها من الفلسفات بل على العكس اظهار توافقها في محاولة لرد الاعتبار اليها .

وعلى ضوء هذا الاساس يمكن ان نفهم اهتمام مدكور بابراز منزلة الفلسفة الاسلامية من الفلسفة المسيحية . يقول : « اذا ساغ لنا ان نتحدث عن فلسفة مسيحية . . فبالاولى ان نسلم بوجود فلسفة اسلامية . وفي هاتين الفلسفتين ـ مضافا اليهما الدراسات اليهودية ـ يتكون تاريخ البحث النظري في القرون الوسطى . » .

فاذا ما رد الاعتبار الى الفلسفة الاسلامية امكن وضعها في « المكان اللائق » فتكتمل بهذا « مراحل تاريخ الفكر الانساني » ، فمدار البحث ليس انكار صلتها بالفلسفة اليونانية

مثلا ولا انكار تتلمذها عليها بل جل ما ينكر ان تكون « هذه التلمذة مجرد تقليد ومحاكاة » . والحجة في ذلك متعددة الوجوه :

١ ــ ثمة تيارات متعددة غير يونانية اثرت في الثقافة الاسلامية .

٢ ــ ان تبادل الافكار لا يستلزم دائما استرقاقا وعبودية ولا يمنع من الاتيان بنظريات خاصة وفلسفة مستقلة .

٣ ــ ان للبيئة والظروف اثرا في الافكار والنظريات .

الخلاصة :

استطاع العالم الاسلامي ان يكوّن لنفسه فلسفة تتمشى مع اصوله الدينية واحواله الاجتماعية . ومن اجل معرفة هذه الفلسفة الخاصة لا بد من دراستها دراسة « واقعية » حتى اذا ما تمت تبينت لنا امكانية ربط الفلسفة الاسلامية بالفلسفة الحديثة .

وهذه الدراسة اصبحت ملحة ، خاصة وانها ما تزال في بدايتها وما زال امامنا الكثير من العمل كي « تبدو الفلسفة الاسلامية في ثوبها اللائق ومظهرها الحقيقي » .

٢ ، ٢ : همّ الاستشراق

المشكلة ــ الهاجس عند مدكور ــ اذن هي رفع الحيف الذي الحقه المستشرقون بالفلسفة الاسلامية . ويبدو ان محرك مدكور هو ان يثبت لهم ، او لبعضهم على الاقل ، تهافت دعواهم بانكارها . وذلك يتم عبر اظهار شخصيتها المستقلة واصالتها التي تتوضح برسم معالمها واظهار صلة قرابتها مع الفلسفات الاخرى .

غير ان هذا الرد لا يعني الوقوف منهم موقف الرفض المطلق ، فدراسته هي استكمال لدراستهم وتصحيح لها وتطوير ، وهو لا ينكر عليهم « الفضل في اختراق هذا الطريق وتوجيه النظر الى هذه الغاية » (ص ٢٥) ، كما يعترف بثمار مدرستهم الطيبة من «كشف ونشر وطبع وتنقيح وترجمة وبحث وتعليم »، كما يعترف بفضلهم في رسم المنهج باختصار وتحديد الطريقة .

غير انهم ، رغم كل هذه العناية المشكورة بالحضارة والثقافة الاسلاميتين ، لم يدرسوا الفلسفة الاسلامية الدرس اللائق بها ، لا من ناحية تاريخها ونظرياتها ولا من ناحية رجالها، « فحتى اليوم لم تعرف نشأتها بدقة ، ولم يبين بوضوح كيفية تكوينها ولا العوامل التي ساعدت على نهوضها ولا الاسباب التي ادت الى انحطاطها والقضاء عليها . ولم تناقش نظرياتها نظرية نظرية ليوضح ما اشتملت عليه من افكار الاقدمين وما جاءت به من ثروة جديدة » (ص ٢٨) .

ولا بد للقارىء من ان يحيي طموح «مدكور» في مشروعه للمعرفة بالفلسفة الاسلامية . وسنحمل هذا المشروع معنا طيلة هذا البحث ، وسنرى كيف توجه توجها جديدا قادرا على حل المشكلات التي طرحها . ونتقدم للتعرف على منهجه الجديد لنرى ان كان ساعده في السير على طريق حل هذه المشكلات ام انه كان لا يزال يسير على طريق من ينتقض من المستشرقين الذين اوصى « ان نقف الى جانبهم ان لم نتقدمهم » (ص ٢٩) .

٢ ، ٣ : وجوه المنهج

يفهم مدكور مسألة المنهج فهما خاصا .

فبعدما يقرر ان ثمة نقصا في دراسة الفلسفة الاسلامية يرى ان اقوم طريق لتدارك هذا النقص هو :

« ان نعرض الفكر الاسلامي في ذاته ، فيدرس دراسة واقعية في ضوء ما وصل الى المسلمين من افكار اجنبية وعلى اساس ما ولدته البيئة الاسلامية نفسها من بحوث ومناقشات، ويعرف مباشرة عن طريق واضعيه والقائلين به كي يمكن ادراكه على حقيقته وتفهمه على وجهه ، ثم تتبع ادوار تكوينه : نشأة ونموا وكمالا ونضجا ، ويبين مدى تأثيره في الخلف والمدارس اللاحقة » (ص ١٠) .

يلخص مدكور هنا جملة قضايا منهجية في نفس الوقت الذي يطرح فيه جملة من المشكلات تحتاج الى توقف عندها :

ـ ما المقصود مثلا بعرض الفكر الاسلامي في ذاته ؟ هل يعني ذلك دراسته دراسة وضعية نصية او بنيوية بمعزل عن سواه ، هل يعني النظر الى تناقضه الداخلي اساسا ؟

يبدو ان لا هذا ولا ذاك ، فجل ما يريد مدكور هو الدراسة الواقعية . ولكن ما هي الواقعية ؟ يبدو انها تتمثل في ان نفهم « النصوص والوثائق التي هي مادة التاريخ الاولى » على وجهها وان لا نحملها فوق طاقتها » اذ ينبغي ان تقدم كما هي كي تناقش وتحلل .

غير ان مدكور لا يكتفي بهذا النهج الذي لا يعدو كونه تحقيقا وتقنية في البحث . فالنص « في ذاته » يحتاج الى « زيادة في الوضوح » وهذه الزيادة لا تأتيه من ذاته بل من خارجه . وذلك بمقابلة النص بنص آخر ومقارنة النصوص بعضها ببعض .

وهذا الذي من خارج النص يأتي من اتجاهين : اوله ما وصل الى المسلمين من افكار اجنبية ــ وثانيه ما ولدته البيئة الاسلامية نفسها من بحوث ومناقشات .

(ومرة اخرى لا يوضح لنا مدكور ماذا يقصد بالبيئة ولا كيف تولد هذه البيئة البحوث والمناقشات) . غير ان المسألة لا تتوقف هنا . فلا بد من الذهاب في التاريخ من اجل تتبع النشأة والكمال والنضج . ذلك ان هذا الفكر الذي يشبه الكائن الحي ، ينشأ ويكتمل وينضج ولا بد ان يترك عقبا . ولذا لا بد للدراسة الواقعية من تتبع اعقابه في الخلف (الفكرة وبناتها وبنات بناتها الخ . .) .

وجملة هذه الخطوات والطرائق يلفها مدكور تحت اسم واحد هو الدراسة الواقعية التي تفهم مدلول النص على « شكل اتم » وتستخلص منه « نتائج ادق واصدق » .

لكن هذا غير ممكن كما هو واضح « بعرض الفكر في ذاته » ، فلا بد اذن من التعويل على مناهج اخرى . او لنكون اكثر تلطفا ، لا بد من تقليب الوجوه الاخرى للمنهج .

فهنالك المنهج التاريخي الذي يصعد بنا الى الاصول الاولى والذي بواسطته يمكن استعادة الماضي وتكوين اجزائه البالية وعرض صورة له تطابق الواقع ما امكن . (والملاحظ هنا ان مدكور لا يصف المنهج التاريخي بذاته بل يصف ما يؤدي اليه البحث التاريخي) . واذا سألناه اي واقع هو هذا ، وما هو معيار المطابقة ؟ لا نحظى بأي جواب ولعل مدكور يدرك صعوبة هذا التطابق فيضيف على المنهج التاريخي الطلب الى الباحثين « ان نحيا ما استطعنا حياة الاقدمين » .

غير انه رغم هذا نظل بحاجة الى منهج آخر، او الى وجه آخر من المنهج المتعدد الوجوه : وهو المنهج المقارن الذي يسمح « بمقابلة الاشخاص والاراء وجها لوجه » فيعين على « كشف ما بينهم من شبه وعلاقة » .

وزيادة في التوضيح ، يسجل مدكور ملاحظاته على كثيرين من دارسي الفكر الاسلامي ، اولئك الذين حبسوا انفسهم في نطاق ضيق واخذوا الافكار منفصلا بعضها عن بعضها الآخر وكأنما نبتت كل فكرة بمعزل عن الاخرى .

وهم « اذا ما عرضوا لفيلسوف اكتفوا بسرد ارائه وتلخيص بعض مؤلفاته دون ان يعنوا بوضعه وضعا صحيحا في بيئته ، او ان يقرنوه بمن كانوا حوله، ودون ان يهتموا ببيان كيفية نشأة فلسفته والعوامل التي اثرت فيها ومدى ارتباطها بالافكار المعاصرة لها » (ص١١)

وخلاصة الامر انه يبدو خطأ الدراسات السابقة في ان « ينزع الواحد من بيئته وينسى من حوله او ان تبحث آراؤه منفصلة عن نواحي الثقافة الاسلامية الاخرى المتصلة بها » .

وهنا يبرز وجه آخر للمنهج المدكوري . ويتحدد هذا الوجه الاخر بالنسبة لمنهجين اثنين :

ـ واحد يقول ان واجب المؤرخ ينحصر في دراسة الاشخاص وتفصيل القول في حياتهم، وبيان الظروف المحيطة بهم ، والعوامل الداخلية والخارجية التي اثرت فيهم دون العناية الكبيرة بنشأة الافكار وتركيبها وارتباطها بالآراء والنظريات . ولا يعطي مدكور لهذا المنهج اسما ولا يورد مثلا على متتبعيه ، وهو المنهج العفوي المتبع عند مؤرخي الادب والفكر من العرب والقائم على اعتبار النتاج الفكري نتاجا شخصيا . وهو ما وصفناه في مقدمتنا بالمنهج الذاتي (ص ١٧) .

ـ وآخر يقول ان الفلسفة دائمة ، وان الافكار الفلسفية في مختلف العصور متصلة الحلقات مرتبط بعضها ببعضها الآخر . فيجب على الباحث ان يبين تطورها ومقدار تأثر الخلف بالسلف . والافكار كالاشخاص ذات تاريخ يطول ويقصر . ولا يعطي مدكور هنا ايضا اسما لهذا المنهج ولا يسمي الباحثين القائلين به وهو ما اسميناه بالمنهج المثالي المطلق . ونضيف هنا : المنهج التطوري . انظر مقدمتنا (ص ١٧) .

وفي راي مدكور ان الدراسة التاريخية الكاملة تستلزم **الجمع بين هاتين الطريقتين .** يعني ان ندرس الافكار في ضوء حياة اصحابها والبيئة التي تكونت فيها وبتتبع افكارهم في مختلف ادوارها واثبات ما تنتج من آثار . (مدكور ص ١٠٠) .

٢ ، ٤ : المنهج الانتقائي

وهكذا يقدم مدكور منهجه على انه جمع بين طريقتين ، منهجين . والحقيقة انه ثمة انتقاء لاكثر من منهجين ، انتقاء لنتائج ثلاثة مناهج على الاقل .

وكنا قد سمينا هذا المنهج بالمنهج الانتقائي (مقدمتنا ص ١٨) ، وقلنا عنه انه « انتقاء المنهج وغياب النظرية المعينة ،.وهو عبارة عن مجموعة تقنيات ومجموعة تفسيرات متناقضة » .

ويبدو منهج مدكور تمثيلا فذا على هذا

المنهج الانتقائي . وهو يسوي بين المناهج بتغييب النظرية القائمة في اساس الاستنتاج. حتى اذا انتفت النظريات بقيت نتائج عملية امكن جمعها بعضها الى بعضها الآخر دونما تناقض ظاهر .

فاختيار دراسة الاشخاص وتفصيل القول في حياتهم قائمان على نظرية ان الفكرة بنت الشخص المفكر ومن ابداعه .

ودراسة اثر البيئة لا تكون من اجل تبيان اثرها على الفكرة بل من حيث اثرها على ثقافة الشخص المفكر المبدع .

واختيار تاريخ الافكار لا الاشخاص قائم هو الاخر على نظرية فلسفية نيو ـ هيغيلية تذهب الى دوام الفلسفة واستمرارها كما يقول مدكور ولكنها تذهب ايضا ـ الى ما لم يقله ـ الى تبريرها النظري . فحتى تصبح هذه الدراسة ممكنة ينبغي افتراض حياة خاصة للفكرة ، والفكرة الفلسفية على وجه التحديد : وعي الفكرة المطلقة لذاتها كما يقول هيغل .

هذه النظريات المتعارضة غيبها مدكور ـ او غابت عن ذهنه والنتيجة هي هي ـ كي يستطيع جمع الطرائق محصلات المناهج المختلفة ، دون ان ينظر لهذا الجمع والانتقاء ، فالمنهج الانتقائي هو انتقاء المنهج .

ولعل من المفيد التفكير في هذا الانتقاء ، في الضرورات التي حتمته عند معظم الدارسين العرب .

وتسير الامور وكأن النقاش النظري مضيعة للوقت والهاء عن الهدف المصوب اليه . وهذا هو شكل العداء للنظرية كما يظهر عند مدكور ، الشكل الملطف .

قال مدكور في بداية كتابه: « لا يخلو البحث التاريخي من فروض يقوم عليها واهداف نظرية يصوب اليها » (ص ٩) . والان فقط يمكن فهم هذا القول . والهام في هذا القول في ذهن المؤلف هو « الاهداف النظرية التي يصوب اليها » وليس الفروض . واذا فهمنا مدكور هذا الفهم يستوي عندنا التبرير للانتقائية ، فطالما ان الهدف « النظري » (وهذه الصفة زائدة) هو ان نقدر الفلاسفة حق قدرهم وننزلهم المنزلة اللائقة بهم » فان كل الامور الاخرى تصبح ثانوية .

واذا انتبهنا الى ان هذا الهدف لم يولد في سماء صافية ولم يتولد فجائيا في ذهن الدارسين، بل جاء كردة فعل على المستشرقين الذين حطوا من قدر مفكرينا ولم ينزلوهم المنزلة اللائقة بهم .

اذا انتبهنا الى هذا تبين لنا ماذا كنا نقصد حين ذهبنا في مقدمتنا في « منهجية دراسة الفكر العربي الحديث منه والقديم » حيث قلنا (ص ١٤) ان مدكور « ما يزال يدور في نفس الدوامة » دوامة التحدي الاستشراقي والمواجهة العربية. مواجهة القبول او الرفض. والرفض الانتقائي (ص ١١) .

٣ ـ التطبيق

ان هدف اعادة الاعتبار للفلاسفة الاسلاميين ينتج نتائج اخرى حول مضمون وتميز الفلسفة الاسلامية . والحقيقة انه جزء من الهدف الاساسي . فرد الاعتبار لا يكون الا باظهار ما تتميز به الفلسفة الاسلامية باعادة رسم معالم شخصيتها المتميزة الى جانب الشخصيات الفلسفية الاخرى . فاذا ما برزت معالمها الشخصية حظيت بالاعتبار اللائق ، وهذا ما يبدو بوضوح اكبر في تطبيق المنهج ، لان في

التطبيق تأكيدا للمنهج وتوضيحا كما يقول مدكور .

ومدكور يطبقه على « ثلاث نظريات فلسفية اسلامية : السعادة ، النبوة ، النفس وخلودها » . وهي نظريات متجاورة تدور كلها ، باعتراف مدكور ، حول النفس الانسانية « في حقيقتها ووجودها ، في اصلها ومعادها ، في بيان قواها وما يمكن ان توصل اليه من طهر وقدسية او وحي والهام ».

اما اختيار مدكور لهذا المجال كي يطبق فيه المنهج مع ان مجال « تطبيقه فسيح » ، فيبرره في رأينا ما قاله مدكور في (ص ١٢٠): « ذلك انه ربما كان في موضوع النفس وتاريخه ما يلخص تاريخ الفلسفة بأسرها » .

وما ذلك الا لأن « النفس سر الله في خلقه وآيته في عباده ، ولغز الانسانية الذي لم يحل بعد وقد لا يحل يوما » (ص ١١٩) .

ودعونا الان نتابع مدكور في تطبيقه لمنهجه .

فهو من ناحية منهج التناول او ما يسميه بالطريقة : يصر على انتقائيته . ففي الوقت نفسه الذي يؤرخ فيه لافكار ، لقضايا في الظاهر ، يركز على دراسة قضية معينة عند فيلسوف معين ثم يتتبع تاريخها عند غيره من الاعلام .

يعالج نظرية السعادة عند كل من الفارابي وابن سينا وابن طفيل وابن رشد ، والسهروردي وابن سبعين والغزالي . اي يعالج نظرية السعادة من خلال معالجته لتاريخ التصوف ، ثم يتابع آثارها في المدارس الغربية .

ويعالج بعدها نظرية النبوة ويرى ان اول من قال بها هو الفارابي ، فيحلل اصولها والدوافع اليها ثم يتابع اثرها في المدارس اللاحقة .

وينتقل الى الفصل الاخير والاهم لنظرية النفس وخلودها عند ابن سينا ، فيحدد المصادر الاجنبية ويفصل القول في مذهب ابن سينا الذي يربط بين مذهبه والمذهب الروحي .

وشأنه في كل ذلك ان يبدأ بشرح النظرية واعطاء فكرة عامة عنها كما بدت له انها كانت عليه في العالم الاسلامي ، ويحاول بعد هذا ان يتلمس ما يسميه بالاصول والمصادر من الافكار الاجنبية ، من اجل ان يحدد مختلف معالم « التربة » الفكرية التي انبتت هذه النظرية .

ثم يتتبع ما يسميه تاريخ هذه النظريات ، ويفهم من ذلك الكشف عن مدى تأثير النظرية في الخلف الاسلامي او غيره والخلف الحديث . حتى يصل الى اوجه الشبه بين هذه النظريات والفلسفة الحديثة .

ونتوسع مع مدكور في مسألتين من مسائل « المنهج » .

ــ الاولى : تبيان الظروف المحيطة بالفلاسفة والعوامل الداخلية والخارجية التي اثرت فيهم او ما يسميه بأثر البيئة .

ــ الثانية : اتصال حلقات الافكار الفلسفية بعضها ببعضها الآخر ومقدار تأثر الخلف بالسلف .

٢ ، ١ : اثر البيئة

لا يفرد مدكور بابا خاصا لدراسة اثر البيئة على افكار الفيلسوف بل ترد عنده كتتمة

لدراسة شخصيته الفكرية . ونأخذ مثلا دراسته لنظرية النبوة .

يبدو اولا ان الفارابي هو اول القائلين بها وتعليل ذلك :

١ – ان الفارابي فيلسوف مسلم .

٢ – كون فلاسفة الاسلام يحرصون على التوفيق بين الفلسفة والدين ، بين العقل والنقل .

٣ – كون الفارابي من اكثر فلاسفة الاسلام اشتغالا بالمسائل الاجتماعية ، والدليل على ذلك مؤلفاته : « في السياسة المدنية » و « آراء اهل المدينة الفاضلة » وشرحه لـ «نواميس» افلاطون ، وهو بهذا متأثر بافلاطون ولكنه

يضيف الى هذا الاثر تأثره واستعداده التصوفي (ص ٦٩ – ٧٦) .

غير ان مدكور لا يكتفي بهذا بل يتابع بعد تفصيل القول في نظرية الفارابي في النبوة وخلوصه الى نتيجة : « ان النبي والحكيم هما الشخصان الصالحان لرياسة المدينة الفاضلة وكلاهما يحظى في الواقع بالاتصال بالعقل الفعال الذي هو مصدر الشرائع والقوانين الضرورية لنظام المجتمع » .

يتابع مدكور بعد هذا في فصل عقده بعنوان « اصول نظرية النبوة والدوافع اليها » باثارة مجموعة نقاط متصلة بالنظرية :

– فيبدأ بتعاليم الاسلام في الوحي والالهام وتسليم الناس بهما .

– ويشير الى موجة الشك وانكار النبوة في الاسلام بدوافع خارجية آتية من المزدكية والمانوية و « انصارهم من زنادقة العرب » .

ويعرض في هذا المجال لابن الراونديوانكاره للنبوة ، ثم يعرض لابي بكر الرازي في « محاريق الانبياء » .

– ثم يعرض لموقف الفارابي من هذا الشك والانكار وهو المعاصر للراوندي والرازي ويقرر :

« لا بد ان يكون الفارابي ، وهو الارسطي المخلص .. قد اخذ على الرازي اشياء كثيرة في مقدمتها التهجم على ارسطو وانكار مهمة الرسول السياسية والاجتماعية » (ص٨٩) .

ويضيف : « ان الفارابي لا يمكنه الاكتفاء بهذا الرد السلبي ، لذا اجهد نفسه في اقامة نظرية النبوة على دعائم عقلية وتفسيرها تفسيرا علميا . وبذا استطاع ان يبطل كلمة انصار العقل الموهومين ويدحض دعوى المتفلسفين الذين يزعمون ان الدين لا يمكنه التآخي مع الفلسفة ، ويضيف مدكور في نفس الصفحة « ومن غريب المصادفات ان هذه الدعائم الجديدة ترجع الى اصل ارسطي . فكأن الفارابي قد تمكن في نظرية النبوة ان يصوب الى هدفين ويحظى بغايتين ، فأسس الاديان تأسيسا عقليا فلسفيا وابان للناس ان ارسطو الذي تهجم عليه الرازي وانكره اخرون جدير بحظ اكبر من الاجلال والتقدير » .

ونتوقف هنا من هذا العرض لان ما تبقى لا يدخل في مسألتنا اذ انه يدور حول ما تركه ارسطو من اثر في نظرية الاحلام ، وحول النظرية والنصوص القرآنية ، ثم اثر هذه النظرية في مختلف المدارس الاسلامية ، ثم انتقالها الى التفكير الفلسفي اليهودي والمسيحي ، ثم امتدادها الى التاريخ الحديث .

ونلاحظ في مسألة البيئة واثرها الامور التالية :

١ – ان مدكور لم يحدد لنا بالضبط ما هو

المقصود بالبيئة اللهم الا اذا فهمنا باجتهادنا الشخصي ان البيئة التي انتجت نظريه الفارابي هي ما قدمنا : الاسلام وشخصية الفارابي التوفيقية وتأثره بأرسطو .

٢ ـ اما الملاحظات التالية من انكار النبوة والرد عليها فلم ترد في سياق المؤثر المباشر ، ويبدو انها عناصر عرضية في البيئة ، ونفصل القول اكثر :

فمذكور يلاحظ واقعة ان فلاسفة الاسلام توفيقيون ، ولكنه لا يكلف نفسه عناء تفسير هذه التوفيقية لنرى ما اذا كانت ميزة من ميزات الشخصية الاسلامية الفريدة ام نتاجا لشيء آخر في البيئة .

ويكتفي بتسجيل واقعة اخرى : هي ان الفارابي هو من اكثر فلاسفة الاسلام اشتغالا بالمسائل الاجتماعية . ولكن دون ان يعني ذلك في ذهنه اية مشكلة نظرية . دون ان يطرح المشكلة ، فمسألة مثل مسالة الاضطراب الاجتماعي في القرن الرابع الهجري تخرج عن دائرة « البيئة » المذكورية .

وعندما يعرض مذكور للآراء المناهضة للنبوة نستبشر خيرا ونقول : هوذا اخيرا اهتدى الى محرك « التطور » الفلسفي ، الى الصراع الفلسفي . ولكنه سرعان ما يخذلنا ، ولا يجد امام هذا التزامن بين الانكار والاثبات للنبوة سوى صدفة من غرائب المصادفات السعيدة .

وهنا تبرز ميزة من أهم ميزات منهج مذكور : انه منهج تسجيلي يسجل الوقائع ويقارنها من الخارج « الوقائع كما هي » . وهذا ما يجب ان نفهمه من قوله « دراسة واقعية » .

ومثل هذا المنهج لا يستطيع بالطبع ان يزيد معرفتنا بالواقع ولا ان يدلنا على الحلقات المفقودة التي ادعاها في مطلع المنهج . فهو لا يرى لزاما عليه كباحث ان ينقب عن آراء الرازي والراوندي او يعرضها لنا في معاضلها الفكرية بل يكتفي بعرض عنعرض تهفيتي لهذه الاراء مكتفيا بالقول :

« ولسنا في حاجة مطلقا لان نرد على هذه الشبه الواهية والدعاوى الباطلة وسيدرك القارىء بنفسه ما فيها من تضليل ومغالطة .. وكل ما نريد ان نلاحظه هو ان ابن الراوندي يردد نغمة الفناها لدى المعتزلة من قبل فهو ينادي بالحسن والقبيح العقليين ويذكرنا بذلك السؤال الذي وضعته مدرسة المعتزلة لاول مرة وهو : هل الايمان واجب بالشرع او بالعقل ؟ » (ص ٨٣) .

ويحسم مذكور المسالة بهذا القول : « ان حملة الرازي وابن الراوندي من قبله على الاديان والنبوات اثارت الاوساط الاسلامية على اختلافها وحفزتها الى الدفاع عن معتقداتها » .

ونخلص الى هذا الاستنتاج :

ان مذكور عندما تحدث عن اثر البيئة فانه كان ابعد ما يكون عن ان يرى هذا الاثر في تناقضات البيئة الاجتماعية وتوليدها للتناقضات فالصراعات الفكرية والفلسفية . انها بيئة مسطحة تفرز ظواهر لا علاقة تحديدية فيما بينها ، وبالتالي لا يستطيع الباحث مذكور ان يؤكد على عناصر محددة اولية واخرى ثانوية التأثير . فهناك جملة من الظواهر لا بد من تسجيلها جميعها (وليس في الواقع جميعها بل بعضها) مما لا يسمح باتخاذ موقف ولا بانتاج معرفة غير اننا

نستعجل كثيرا اذا قلنا انه ليس ثمة من موقف لدى الباحث املى عليه هذا التوجه التسجيلي الانتقائي (بالمعنيين) المسطح ونتساءل :

الم تكن ملاحظته التي سجلها في خلاصة كتابه :

« ان الفلسفة الاسلامية ذات طابع خاص وشخصية مستقلة اخص خصائصهاالتوفيق والاختيار ، توفق بين النقل والعقل وتؤاخي بين الدين والفلسفة » (ص ١٩٧) .

الم تكن هذه الملاحظة / الموقف هي التي غيبت عنه الحلقات المفقودة في تاريخ الفكر والفلسفة الاسلاميين ؟

وماذا يبقى من قوله :

« هذه نتائج لم تفترض فيما نعتقد فرضا ولم تقدنا اليها فكرة مبيتة ، وانما هدانا اليها البحث واملاها التاريخ والواقع ». (ص٢٠٢).

٣ ، ٢ : حلقات الافكار الفلسفية

يبرز هذا الوجه من المنهج عند مدكور في دراسته لمسألة النفس وخلودها عند ابن سينا، ويبدأ من البدء أي من اشارة القرآن الى ان الروح مبعث الحياة وانها مستمدة من الله . ويعتبر الكتاب والسنة احد المصادر السينوية في النظرية النفسية ، ولكن ثمة مصادر اجنبية ايضا لا بد من التعريج عليها ، في الفكر الشرقي القديم عند الفرس والهنود خاصة . ثم عند المسيحيين واليهود والمصريين القدامى . فيشير مدكور الى هذه المصادر ويسمي بعض طرق تسربها الى العالم الاسلامي كالسبئية والحائطية . ثم يشير الى المصادر اليونانية المادية منها والروحية حتى اذا احاط اشارة بهذه المصادر انتقل الى تتبع هذه الافكار النفسية عند المتكلمين والمتصوفة، وعرض ايضا لاصحاب مذهب الجوهر الفرد الذين يعتبرون الروح مجرد عرض للجسم يفنى بفنائه .

لكن كل ذلك لا يكفي لتقديم مذهب ابن سينا، فلا بد من الاشارة الى الاطباء والفلاسفة

السابقين له فيذكر الكندي واخوان الصفا والفارابي وابن مسكويه .

غير انه لا ينبغي ان نفهم من هذا العرض تبيان جذور المسألة النظرية واستمرارية بعض الافكار ، بل جل ما يريده مدكور هو « بيان مدى العناية بموضوع النفس في القرون الاربعة الاولى للهجرة » . فاذا بان ذلك استقام البحث اي بان ان هذا البحث هو ايضاموضوع اسلامي اصيل .

وهذه العناية الاسلامية هي التي مهدت لعلم النفس السينوي ، فاذا تم ذلك انتقل الباحث الى علم النفس السينوي بالذات فأشار في فقرة طويلة الى شغف ابن سينا بهذا العلم ، وكل ذلك طبعا تسجيلي ، اي دون ان يفسر لنا سبب هذا الشغف .

غير ان هذا ليس همنا هنا . ان ما نهتم به هو متابعة بحث مدكور في اهتماماته الخاصة ، وهو القائل انه سيقف بحثه على القسم الذي يبدو فيه ابن سينا على سجيته، ليبين اولا صلة ما اشتمل عليه من آراء بالبيئة، ويحاول ثانيا ان يكشف عن منابعها ان وجدت لدى فلاسفة اليونان واطبائهم ، مظهرا اخيرا ما كان له من اثر في الشرق والغرب .

وسنهتم من اهتمامه بالقسم الاخير .

ولما كان مجال بحث ابن سينا في النفس متعدد الوجوه فلا بد لمدكور ان يتبين في كل مجال جدة ابن سينا او تأثره واثره في الخلف.

ـ في مجال البرهنة على وجود النفس يعتبر مذكور انه ليس ثمة من تقليد فلسفي واضح في البرهنة على وجود النفس ، « فمن العبث اذن ان نبحث عن اصول ثابتة يمكن ان يكون ابن سينا قد استقى منها ادلته . حقا انه استخدم بعض الافكار الفلسفية ولكن برهنته تشتمل على عناصر كثيرة تؤذن بالابتكار والطرافة » (ص ١٤٧) .

غير ان مذكور يستدرك اذ يعلم ان اوغسطين قد سبق ابن سينا الى ما يشبه ذلك ، ولكنه يستبعد ان يكون ابن سينا قد عرف اوغسطين ويبقى على الاقل « ان الصور الجذابة التي صوره بها هي من بنات فكره وانتاجه الشخصي » (ص ١٤٧) .

وهكذا ما ان احرز ابن‌سينا هذا الفتح حتى راحت فكرته تعمل في الخلف ، فنرى آثارها في « مقاصد » الغزالي وعند جيوم الاوفرني وحنا الروشيلي في الغرب . وبقي اثر ابن سينا واضحا حتى « كوجيتو » ديكارت .

ولكن ، يضيف مذكور ، هناك اوجه شبه كبيرة بين ديكارت وابن سينا ، وهذا الشبه (وصلة القرابة) وان انكره الباحثون الغربيون فلا بد انه قائم بطريق غير مباشر عبر ثقافة ديكارت اللاتينية وما تسرب اليها من السينوية .

وينهي مذكور هذا المقطع بهذه الخاتمة المعبرة : « يكفي برهنة ابن سينا على وجود النفس اثرا ان تمهد لمبدأ هام من مبادىء الفلسفة الحديثة ، الا وهو الكوجيتو الديكارتي » (ص ١٥٤) .

ـ واذا انتقلنا الى مجال آخر من البحث السينوي ، أي مجال ماهية النفس واثبات روحانيتها . رأينا جهد مذكور منصبا على تبيان ان ابن سينا استطاع في النهاية . رغم تضارب المصادر اليونانية وغيرها التي استقى منها ، ان يقرر روحانية النفس .

ويخلص في النهاية ، بعد بحث طويل يسميه بحثا تاريخيا للافكار الفلسفية ، الى نتيجة شبيهة بما وصل اليه سابقا :

« وهكذا كلما أمعنا في دراسة علم النفس السينوي لمسنا وجوه شبه والتقاء بينه وبين بعض النظريات الديكارتية ، فابن سينا ببرهان الرجل المعلق في الفضاء يسبق « الكوجيتو » ويمهد له ، وبتفرقته بين الجسم والنفس يضع اساسا لثنائية ديكارت وقسمة الجوهر الى مادة وروح . ويهيء اخيرا ببحوثه الفسيولوجية لفكرة الروح الحيواني وللوسائل الاخرى التي شاء ديكارت ان يحل بها مشكلة الصلة بين الجسم والنفس » (ص ١٧٥ ـ ١٧٦) .

ولا يتوقف مذكور في متابعته لافكار ابن سينا عند هذا الحد بل يتقدم حتى العصر الحاضر في متابعته للمذهب الروحي ، وهو اذ يعترف ان انصار المذهب الروحي المعاصرين قد تخلوا الان بعد صعوبات الثنائية ، عن فكرة جوهرية النفس وتميزها تمام التميز عن الجسم ، يصور الامر على هذا الشكل :

« فالروحية التي قال بها ابن سينا قد تطورت ايضا ، ولم يبق من آثارها الا امران يعتد بهما العلم المعاصر : ... اولهما ، ليست الحياة الفعلية مجرد انعكاس للحياة الجسمية، وثانيهما ان للذهن ـ كيفما كانت حقيقته ـ عملا ايجابيا الى جانب ما يؤديه المخ والحواس من وظائف » (ص ١٩٣) .

ويخرج اخيرا بهذا القرار
« هذه قضايا تبقى مع الزمن وتبرز ما في علم النفس السينوي من قيمة ذاتية » .
وهكذا نعيش مع مدكور تطبيق منهجه اي حسب قوله : تأكيده وتوضيحه .
ولكن ما الذي تأكد لنا وتوضح ؟
تأكد لنا :

١ ــ ان تاريخ الافكار لاظهار حلقاتها المتصلة لم يكن تاريخا بالمعنى المألوف للكلمة ، لا في نهجه التاريخي ولا في نهجه المقارن : فتاريخه لا يدرس تطور الفكرة من حيث هي كذلك ، وتتبعه للاصول والآثار ليس مطلوبا لتوضيح مشكلات هذه الفكرة واغتنائها بمضامين جديدة او ظهورها بأشكال مختلفة ، انما هو سرد تسجيلي لنتف قصصية تشير الى ما يشبه ، وتحاول ان تجد اثرا للفكرة المراد درسها بأي ثمن . ويدخل مدكور في جدالات لا يبررها منهجه التاريخي . وهو اذ يعمد الى المقارنة فليس لاظهار الفروق بين النظريات وانما لاظهار اوجه الشبه ولو كان ذلك على حساب افتقار النظرية الاصلية والنظرية المقارن بها .

وهذا التتبع التاريخي يتم بمعزل عن البيئة هذه المرة ، وكأن البحثين منفصلان لا يجمعهما سوى هاجس المؤلف في « استكمال » البحث من « مختلف وجوهه » .

٢ ــ ان هذا التاريخ لا يجد مبرره ضمنه ، فلطالما تقفز مع مدكور عبر التاريخ دون ان ترى مبررا لذلك يقتضيه توضيح المسألة . اذ ان مدكور بعد ان يوضح راي ابن سينا في النفس ويعتبر المسألة منتهية يذهب عبر التاريخ وكأن هذا الذهاب اضافة ، ونضيع معه الخيط الدافع لهذه الرحلة الممتعة عبر التاريخ لولا انه يعود في النهاية فيذكرنا . ولكن بماذا ؟ بقيمة فلسفة ابن سينا النفسية، واسبقيتها وكونها يكفيها فخرا ان اثرت في ديكارت وسواه . واذ ذاك نفهم .. ولكن شيئا غير الذي كنا نفتش عنه : ان كل هذا اللفظ المنهجي لم يكن له هدف في حد ذاته . ان المطلوب هو « الاهداف النظرية » وهي تبيان قيمة الفلاسفة الاسلاميين واعطاؤهم حقهم .

٤ ــ خاتمة

وننهي رحلتنا مع ابراهيم مدكور بعود على بدء .
مدكور بشرنا بمنهج :

ــ يعرض الفكر الاسلامي في ذاته
ــ ويدرسه دراسة واقعية
ــ ويصل الى نتائج لم تفترض افتراضا ولم تقدنا اليها فكرة مبينة .
لكننا نخرج بالنتيجة بدرس ــ درس اخلاقي ــ ينبغي تعلمه :

ــ هناك علم وفلسفة اسلاميان قام بهما روح وعقلية اسلامية .
ــ الفلسفة الاسلامية ذات طابع خاص وشخصية مستقلة اخص خصائصها التوفيق والاختيار .

ــ واذا قيل ان التوفيق والاختيار ليس امرا مبتكرا اجيب ان فلاسفة الاسلام « خطوا في سبيل التوفيق خطوات افسح وصوروه في

صورة ادق واشمل » (ص ١٩٩) .
ــ ليس هذا فقط بل انهم نظموا مــن بعض النظريات عقدا منسقا وفي هذا النظم تجديد وابتكار وماذا بعد ؟

لا شيء .. سوى ان الفلسفة الاسلامية موجودة وينبغي احلالها المحل اللائق .

وماذا يبقى من المنهج ؟

ما من شيء جديد ايضا . الم يقل مدكور في المقدمة :

والبحث التاريخي « لا يستغني عن نموذج متخيل تجمع الوقائع على غراره ويبنى الماضي على اساسه » ،

وها هو الماضي قد اعيد بناؤه على اساس رفض العدوان الاستشراقي المنكر لاصالتنا وقيمتنا الحضارية واذا رفع هذا الحيف انتهى كل شيء .

اجل انتهى كــل شـــيء ، وانتهــى المنهــج وتطبيقه . ولكن ... ولكن دراسة الفلسفة الاسلامية لم تبدأ بعد .

(بيروت ١٩٧٦)